


**En busca de una teología de la vocación
en diálogo con Karl Rahner**

HERNÁN ROJAS

Departamento de Teología - Antofagasta

Universidad Católica del Norte

hernan.rojas@ucn.cl

 <https://orcid.org/0000-0002-5315-7840>

Resumen: El presente artículo busca comprender teológicamente el fenómeno de la vocación, a partir del pensamiento de Karl Rahner. El teólogo alemán la define como el conocimiento del individuo de que una forma de vida es conforme a la voluntad divina. El recorrido por diversas áreas de su teología fundamenta y profundiza esta comprensión. El ser humano es un oyente agradecido de la Palabra que le es dicha personalmente en lo más íntimo de sí y en Jesucristo. A ella responde libremente mediante sus actos, que definen su identidad de manera definitiva y de cara a Dios. Los cristianos realizan su vocación, así, en un seguimiento particular de Jesús, propio de cada persona. Aunque las vocaciones se orientan siempre a la comunidad de la Iglesia, esto no excluye la posibilidad de conflictos entre carisma e institución.

Palabras clave: teología sistemática, teología espiritual, vocación, Karl Rahner.

Abstract: This article attempts to theologially understand the phenomenon of vocation from the thought of Karl Rahner. The German theologian approaches the vocation as an individual's knowledge that a distinct way of life follows the divine will for him. The itinerary through various areas of his theology supports

and deepens this understanding. The human being is a gracious hearer of the Word, which is spoken to him personally in the deepest part of himself and in Jesus Christ. To that Word, the human being responds freely through his acts, which define his identity in a definitive way and in the face of God. Thus, Christians carry out their vocation in a particular following of Jesus specific to each person. Although vocations are always oriented to the Church's community, this does not rule out possible conflicts between charism and institution.

Key words: systematic theology, spiritual theology, vocation, Karl Rahner.

El concepto de vocación es central en la tradición judeocristiana¹. También más allá de ella, tiene un papel relevante en el modo en que los seres humanos, en diversas culturas y cosmovisiones, han comprendido su existencia. Aunque Karl Rahner abordó la vocación en algunas ocasiones, el tema parece ocupar más bien un lugar menor en su vasta obra. Con todo, por lo orgánico de su pensamiento, creemos poder elaborar una teología de la vocación a partir de su pensamiento².

¹ El presente artículo recoge algunas de las ideas centrales de mi tesis doctoral, guiada por el profesor Roman Siebenrock y defendida en octubre de 2020 en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Innsbruck, Austria: H. ROJAS, *Wohin, Herr, willst du mich bringen? Eine Theologie der Berufung im Gespräch mit Karl Rahner [Dissertation]* (Innsbruck 2020), en línea: <https://diglib.uibk.ac.at/ulbtirolhs/download/pdf/5230000> (consulta: 7/5/2021).

² Aunque aquí nos concentraremos en la teología de Karl Rahner, existen por supuesto otras aproximaciones relativamente recientes a la temática vocacional. Destacamos entre ellas: S. HERB, *Berufung aus Liebe zur Liebe. Auf der Spurensuche nach einer Theologie der Berufung, unter besonderer Berücksichtigung des Beitrags von Hans Urs von Balthasar* (EOS, St. Ottilien 2001); E.-M. FABER, "Berufung in der Balance von objektiver und subjektiver

¿Cómo se puede comprender teológicamente el fenómeno de la vocación? ¿Cómo da forma una persona a su camino de vida? ¿Cómo construye un hombre o una mujer su propia identidad personal? ¿Y cómo puede pensarse un llamado divino?³ En un primer momento se abordarán los textos en que Rahner trató explícitamente el tema, para luego recorrer algunos campos de su teología, buscando profundizar esta primera aproximación. Finalmente, se presentarán brevemente algunas reflexiones y perspectivas abiertas.

1. PRIMERA APROXIMACIÓN

Es interesante notar, al comienzo de este recorrido, que el jesuita y sacerdote Karl Rahner hacia el final de su vida no sabía decir mucho acerca de su decisión juvenil por la vida religiosa:

Dimension", *GuL* 76/3 (2003) 161-170; J. HAUGHEY (ed.), *Revisiting the idea of vocation. Theological explorations* (The Catholic University of America, Washington 2004); U. FEESER-LICHTERFELD, *Berufung. Eine praktisch-theologische Studie zur Revitalisierung einer pastoralen Grunddimension* (LIT, Münster 2005); G. GRESHAKE, "Hören auf den Ruf", en ID., *...wie man in der Welt leben soll. Grundfragen christlicher Spiritualität* (Echter, Würzburg 2009), 57-90; M. HÖFFNER, *Berufung im Spannungsfeld von Freiheit und Notwendigkeit* (Echter, Würzburg 2009); E. HAHNENBERG, *Awakening vocation. A theology of Christian call* (Liturgical Press, Collegeville 2010); C. JAMISON (ed.), *The disciples' call. Theologies of vocation from Scripture to the present day* (T&T Clark, London 2013); C. THEOBALD, *Hören, wer ich sein kann. Einübungen* (Grünewald, Ostfildern 2018). A nivel magisterial, se pueden considerar también: FRANCISCO, *Exhortación apostólica postsinodal "Christus vivit"*, 25 de marzo de 2019, en línea: http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazioneap_20190325_christus_vivit.html (consulta: 7/5/2021); CELAM, *Documento Conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida*, 2007, en línea: http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf (consulta: 7/5/2021).

³ Por motivos de extensión, debemos dejar de lado aquí la pregunta por el discernimiento vocacional.

no recordaba haber tenido “una iluminación como un rayo o una vivencia vocacional repentina, casi mística”. Señalaba, en cambio, que una vocación puede ocurrir también de otra manera, “en reflexión tranquila y en un proceso más largo del ensayar y encontrarse a sí mismo en una determinada decisión”⁴. Con todo, la carta del 27 de enero de 1921 en que Karl le cuenta a su hermano Hugo (ya jesuita) de su decisión por la vida religiosa muestra el entusiasmo que lo llenaba a sus dieciséis años:

Hermano, finalmente te escribo una carta, la prometida hace tiempo. Y una sola cosa debe ser, una tan grande que tiemblo cuando pienso en ello [...] Hoy vengo, tan pobre y pequeño, y te digo, hermano mío, que yo quiero ser uno como tú, uno de la Compañía de Jesús [...]⁵.

Más tarde, como teólogo, se dedicó en algunas ocasiones explícitamente al tema de la vocación⁶. En el periodo anterior al

⁴ K. RAHNER, “Ermutigung zum Christsein. Im Gespräch mit Schülerinnen des Gymnasiums Am Anger in München, 1983”, en *Sämtliche Werke* 28, 462-472, 462s; cf. K. RAHNER, “Zur Spiritualität gehört eine gelehrte Unwissenheit. Im Gespräch mit Louis ter Steeg (1981)”, en *SW* 31, 289-298, 294. Donde no se indica una fuente en lengua castellana, la traducción ha sido hecha por el autor del artículo. En otros lugares, debidamente señalados, se ha modificado la traducción castellana considerando el texto original. Todos los textos de Karl Rahner publicados en alemán se toman de K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, 32 Vols. (Herder, Friburgo - Basilea - Viena 1995-2018). En adelante, lo abreviamos como *SW*.

⁵ K. RAHNER, *Brief an den Bruder [Hugo] (27. 1. 1921) [Manuskript]*, Archiv der Deutschen Jesuitenprovinz (ADPSJ), Abt. 47-1010 (KRA) III, B, N° 6932.

⁶ Nos interesan aquí sobre todo las ocasiones en que Rahner abordó la vocación como fenómeno que atañe a cada persona, que es –como se verá luego– una perspectiva fundamental de su pensamiento. Ciertamente, realizó también aportes relevantes respecto a determinadas formas o estados de vida en la Iglesia (laicado, vida matrimonial, diaconado permanente, vida presbiteral, vida religiosa, etc.). La comprensión de la vocación, no obstante, no consiste aquí ni en el pensamiento de Rahner en la distribución de personas en ciertas categorías predeterminadas, sino en la respuesta única

Concilio, Rahner relaciona la vocación con la pregunta por el individuo cristiano y su responsabilidad por la Iglesia y el mundo⁷. Se trata del llamado particular de Dios a una persona, que va más allá de las normas de moral general⁸. La vocación es aquí la personalización individual del ser cristiano. Esta pregunta atañe, según Rahner, especialmente a los laicos⁹. Casi al final de su artículo *El individuo en la Iglesia*, enuncia la pregunta por la vocación del individuo cristiano, aunque sin extenderse en una respuesta:

En este punto es imposible decir nada preciso sobre cómo se realiza esa “vocación” (*Berufung*) en el caso normal, cómo funciona en concreto ese instinto espiritual del individuo, cómo es apoyado por la guía del Espíritu Santo mediante sus dones, cómo puede ser controlado luego por el “arte” del discernimiento de espíritus, cómo se da, además, por ejemplo, por medio de la Escritura, de la contemplación (*Betrachtung*) sobre la vida de Jesús, una invitación individual a seguir a Cristo, con la cual la vida de Jesús adquiere, para nosotros, una

de cada persona al amor único con que Dios la ama. Sin duda, esta respuesta personal puede significar también una opción por alguna de estas formas de vida, pero tal forma de vida adoptará en cada caso la textura propia de esa vocación personal.

⁷ La ocupación de Rahner con este tema continúa, no obstante, también durante y después del Concilio. Algunos de sus textos relevantes en este sentido: *Peligros en el catolicismo actual* (Cristiandad, Madrid 1964) 19-59; “Sobre el problema de una ética existencial formal”, en *Escritos de teología II* (Taurus, Madrid 1963) 225-243; *Lo dinámico en la Iglesia* (Herder, Barcelona 1963); “Iglesia de los pecadores”, en *Escritos de teología VI* (Cristiandad, Madrid 2007) 271-286, 463-476; *Misión y gracia. Tomo I: El siglo XX, ¿siglo de la gracia?* (Dinor, San Sebastián 1966) 133-186; “Handbuch der Pastoraltheologie. Erstes Kapitel: Ekklesiologische Grundlegung”, en *SW 19*, 47-79; “Erfahrung des Geistes und existentielle Entscheidung”, en *SW 23*, 271-280.

⁸ Cf. K. RAHNER, *Lo dinámico*, 15-45.

⁹ Cf. K. RAHNER, *Peligros*, 50; *Lo dinámico*, 44.

importancia mayor que la de un mero ejemplo y la de un caso de normas evidentes con independencia de ella¹⁰.

El solo enunciado de la pregunta deja ver la amplitud del problema de la vocación tal como lo comprende Rahner, así como el énfasis en el discernimiento de espíritus y la contemplación de la vida de Jesús, elementos ciertamente tomados de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio.

Más adelante, durante los años del Concilio, surge el breve artículo “Vocación”, para el *Diccionario teológico*¹¹:

Se entiende por vocación el conocimiento que un individuo tiene de que una profesión (forma de vida) está de acuerdo con la voluntad permisiva o preceptiva de Dios, y de que es la realización de la tarea vital en que se puede conseguir la salvación eterna. En este sentido, cualquier profesión, incluso la que menos atrae, puede ser vocación; puesto que también lo más difícil puede ser, en realidad, lo que hay que hacer. Se habla sobre todo de vocación al sacerdocio o a la vida religiosa, aunque no exclusivamente. Hay que admitir la existencia de semejante vocación cuando se cumplen los presupuestos o condiciones espirituales y morales requeridos para tales formas de vida, y se eligen estas por motivos justos que siempre han de ser desinteresadamente religiosos. Además de esto, se requiere también que la Iglesia esté dispuesta a admitir los servicios que en esos estados se realizan en beneficio de ella y dentro de su ámbito. La problemática ulterior de la vocación desemboca en el conocimiento del deber particular, contraponiéndolo al conocimiento de las normas generales, que, aunque restringen el ámbito de lo particular y justo a la vez, no pueden determinarlo

¹⁰ K. RAHNER, *Peligros*, 53; traducción corregida según “Gefahren im heutigen Katholizismus”, en *SW 10*, 99-142, 114s.

¹¹ En alemán se titula “Pequeño diccionario teológico”.

con toda exactitud. No es sino el problema de la “ética individual” (→ ética existencial)¹².

El artículo del *Diccionario teológico* muestra una estructura tripartita. Primero, se define la vocación como conocimiento de una forma de vida o profesión coherente con la voluntad de Dios para un individuo. En esa forma de vida se obra la tarea vital con miras a la salvación¹³. Luego, se aborda un caso específico de vocación al que, de facto, se asocia el término más comúnmente (la profesión sacerdotal o religiosa) y enuncia tres condiciones para presumir tal vocación. Por último, se remite al problema de la ética existencial y, como en *El individuo en la Iglesia*, al del discernimiento de espíritus¹⁴.

El agitado tiempo del postconcilio hace que, sin desaparecer el interés de Rahner por la vocación como personalización referida a todos los cristianos y cristianas, tome un énfasis mayor la pregunta por la comprensión de las vocaciones religiosa y sacerdotal, en particular, por los criterios para el ingreso,

¹² K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico* (Herder, Barcelona 1966) 779s. El manuscrito conservado en el *Karl-Rahner-Archiv* (Múnich) confirma que el artículo “Vocación” procede en forma exclusiva de Karl Rahner. Cf. K. RAHNER, *Berufung* (*Kleines Theologisches Wörterbuch*) [*Manuskript*], Archiv der Deutschen Jesuitenprovinz (ADPSJ), Abt. 47-1010 (KRA) I, A, 176, N° 148; véase también: H. VORGRIMLER, “Editionsbericht „Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956–1973“”, en *SW 17/1*, 11-74, 66-69.

¹³ Rahner agregará, en otros textos, que en esa forma de vida la persona no sólo obra, sino que también *recibe* la salvación. Cf. K. RAHNER, “Beruf, Berufung, Ordensberuf”, en *SW 25*, 477-479, 477.

¹⁴ Este problema ocupará a Rahner sobre todo en su artículo sobre la lógica ignaciana del conocimiento existencial, publicado primero para el cuarto centenario de la muerte de san Ignacio (1956) y luego como parte de *Lo dinámico en la Iglesia*. Véase K. RAHNER, *Lo dinámico*, 93-181. No podemos profundizar en este artículo, lamentablemente, sobre el tema del discernimiento de espíritus.

permanencia o salida de estas formas de vida¹⁵. Rahner recupera en este tiempo los criterios que había propuesto en el artículo del *Diccionario teológico* –aptitud, motivación y decisión de la autoridad eclesial–, si bien los irá transformando¹⁶. Respecto al

¹⁵ Cf. K. RAHNER, “Beruf, Berufung, Ordensberuf” (1973); K. RAHNER, “Ausharren – und sonst nichts?”, en *SW* 25, 505-511 (1978); K. RAHNER, “Bin ich berufen?”, en *SW* 29, 383-390 (1980); K. RAHNER, “Das Noviziat heute”, en *SW* 25, 558-582, 568-571 (1983).

¹⁶ Estos tres criterios tienen su origen en la teoría de Joseph Lahitton. A comienzos del siglo XX en Francia, este profesor de teología causó revuelo al proponer que un llamado interior (*l’attrait*) no era un requisito relevante para una vocación sacerdotal. Más bien, el único “llamado” que reconoce el magisterio eclesial para el sacerdocio, según Lahitton, es el llamado del Obispo al candidato para el ministerio. A ello se sumaban las condiciones *sine qua non* de las competencias necesarias y de la motivación apropiada. El desarrollo de la controversia puede verse en E. de La LAMA, *La vocación sacerdotal* (Palabra, Madrid 2018); véase también J. LAHITTON, “La vocation sacerdotale”, *Revue thomiste* 17 (1909) 422-440; J. LAHITTON, *La vocation sacerdotale. Traité théorique et pratique* (Beauchesne, Paris 1922); R. MERRY DEL VAL, “Brief an Marie-Charles-Alfred de Cormont, Bischof der Diözese Aire (2. 7. 1912)”, en *Acta Apostolicae Sedis* 4. *Commentarium Officiale* (Roma 1912), en línea: <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-04-1912-ocr.pdf> (consulta: 7/5/2021), 485. La relación de Rahner con la teoría de Lahitton conoce una evolución interesante. En un comienzo, la crítica como “radicalmente falsa” (*grundfalsch*) y la ve como opuesta a la doctrina del discernimiento espiritual. Más adelante, sin embargo, utiliza sus criterios, si bien –al generalizarla a todas las vocaciones y no solo para los candidatos al sacerdocio o la vida religiosa– modifica especialmente el criterio de la decisión de la autoridad eclesial, para transformarlo en la decisión del sujeto por una determinada forma de vida. Rahner refiere a la teoría de Lahitton en diversos textos: K. RAHNER, *Escritos II*, 241s. (1955); *Lo dinámico*, 108s. (primera publicación en 1956); *Escritos de teología VII* (Taurus, Madrid 1969) 54 (conferencia original impartida en 1959); “Beruf, Berufung, Ordensberuf”, 478s. (1973); “Ausharren”, 509-511 (1978); “Bin ich berufen?”, 384 (1980); “Das Noviziat heute”, 568 (1983). Sobre la postura de Karl Rahner respecto a Joseph Lahitton, véase P. ENDEAN, *Karl Rahner and Ignatian spirituality* (Oxford University Press, Oxford 2001) 103-106; E. HAHNENBERG, *Awakening vocation*, 128-130.

ingreso a la vida religiosa o sacerdotal, Rahner propone una “desmistificación” o “desmitologización”, de manera que no se espere una experiencia vocacional extraordinaria, sino que se revisen estos tres criterios sobriamente¹⁷. En relación a los discernimientos de permanencia o salida de la vida religiosa, comprende los tres criterios mencionados como magnitudes dinámicas, que pueden transformarse en el tiempo. Así, puede ser que alguien vea que a su ingreso a una congregación ha faltado la motivación adecuada, pero en un momento ulterior sí existe: él o ella debería permanecer en tal forma de vida. O puede ser a la inversa, que las motivaciones adecuadas ya no estén presentes: en ese caso, es posible que sea la voluntad de Dios la salida de tal estado¹⁸. Pero también el querer permanecer puede ser un indicio de vocación:

Si existe la motivación para la aptitud [para esa forma de vida], entonces se puede hablar tranquilamente de “vocación”; vocación como hecho factual, pero también como acontecimiento de la libertad, de la elección, de la decisión. Acontecimiento que nosotros mismos debemos hacer para recibirlo luego de vuelta como gracia de Dios. Puede haber una vocación, por ello, no solo donde nosotros aún no hemos hecho nada, sino también justamente donde nosotros (incomprensiblemente abrazados por la gracia divina) hemos hecho lo nuestro, y lo nuestro puede ser también la “vocación”¹⁹.

El texto deja ver las implicancias de la relación gracia-libertad para la vocación. Vemos aquí que hablar de la vocación implica una diversidad de áreas teológicas que es necesario trabajar en conjunto. Karl Rahner no realizó tal despliegue de la temática, si

¹⁷ Cf. K. RAHNER, “Bin ich berufen?”, 385; “Ausharren”, 509.

¹⁸ Cf. K. RAHNER, “Beruf, Berufung, Ordensberuf”, 478s.; “Ausharren”, 505-507.

¹⁹ K. RAHNER, “Ausharren”, 510.

bien constató las múltiples interconexiones²⁰. Por ello, vamos a examinar algunos aspectos de su teología, intentando dar cuenta de la vocación más acabadamente.

2. PROFUNDIZACIÓN

2.1 “Aquella pequeña creatura con el corazón infinito”²¹: Antropología y teología de la gracia

Rahner contempla al ser humano, primeramente, como una “interrogante”²² y un “enigma”²³ para sí mismo. En *Espíritu en el mundo* y *Oyente de la palabra*, el teólogo profundiza en este misterio: el ser humano está a la vez consciente de su finitud y orientado al infinito. En cada acto finito de conocimiento y de libertad, el espíritu anticipa un horizonte infinito que lo circunda y que posibilita ese acto particular²⁴. Ese horizonte infinito se revela así como el fin último de la existencia humana. El carácter misterioso de tal horizonte repercute en el ser humano, como deja ver en la oración *Dios de mi vida*:

Soy aquel que no se pertenece a sí mismo, sino a ti. No sé más de mí ni más de ti –tú–, Dios de mi vida, infinitud de mi finitud [...] ¡Señor, qué enigma tan terrible es el hombre [ser humano]: él te pertenece, y tú eres el incomprensible!²⁵

²⁰ Tales conexiones se reconocen, por ejemplo, en los textos citados de *El individuo en la Iglesia* y del *Diccionario teológico*. Véase también K. RAHNER, “Beruf, Berufung, Ordensberuf”, 477.

²¹ K. RAHNER, “Kleines Kirchenjahr”, en SW 7, 117-189, 135.

²² K. RAHNER, *De la necesidad y don de la oración* (Mensajero, Bilbao 32004) 30; “Was ist der Mensch?”, en SW 22/2, 39-47, 39.

²³ K. RAHNER, *Palabras al silencio* (Verbo Divino, Estella 61981) 16; *De la necesidad y don de la oración*, 31.

²⁴ Cf. K. RAHNER, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Edición refundida por J. B. Metz (Herder, Barcelona 2009) 79-99.

²⁵ K. RAHNER, *Palabras al silencio*, 15s.

Así, el ser humano al estar estructuralmente abierto a una posible revelación divina, es fundamentalmente un *oyente*. La misma constitución humana da pistas para buscar esa posible revelación: se ha de dar en el mundo y como historia²⁶, y el ser humano ganará conocimiento de ella progresivamente²⁷. Es interesante notar que la persona solo puede volver sobre sí misma mediante su salida hacia el mundo en busca de esa palabra divina: en el interactuar con el mundo y en último término con Dios, el ser humano realiza la *reditio completa in se ipsum*²⁸. La salida de sí mismo hacia lo otro y el Otro (trascendencia) es la esencia del ser humano. A la inversa, el ser humano encerrado en sí mismo es la imagen del infierno y de la contradicción última consigo mismo²⁹.

Ya aquí hay pistas fundamentales para una antropología de la vocación: es posible un llamado de Dios, porque el ser humano tiene oídos para él. Más aun, el ser humano es constitutivamente un oyente de la palabra divina, que se revela en el mundo y en su historia, progresivamente. En diálogo con esa palabra, la persona vuelve a sí misma, encuentra su identidad. Ese diálogo ocurre en la medida en que el ser humano se vuelca en conocimiento y amor a lo otro y –como Metz añadirá en la segunda edición de *Oyente de la palabra*– a los otros³⁰.

²⁶ Cf. K. RAHNER, *Oyente de la palabra*, 162.

²⁷ Como espíritu en la materia, el conocimiento del ser humano es perceptivo, sensible y, por ello, también progresivo y no inmediato. Cf. K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino* (Herder, Barcelona 1963) 377; *Oyente de la palabra*, 178.

²⁸ Cf. K. RAHNER, *Espíritu en el mundo*, 387; *Oyente de la palabra*, 167s.

²⁹ Cf. K. RAHNER, *Palabras al silencio*, 16, 34s.

³⁰ Véase la anotación de Metz en su prólogo a la segunda edición sobre la superación del concepto tomista de mundo de objetos mediante un concepto más originario de mundo compartido con otras personas (*personale Mitwelt*). La traducción castellana es críptica y no hace justicia al original. Cf. K. RAHNER, *Oyente de la palabra*, 12; “Hörer des Wortes”, en SW 4, 1-281, 7.

Ahora bien, la consideración de la teología de la gracia de Karl Rahner nos permite poner en su justo lugar sus consideraciones de orden filosófico-antropológico. Tanto su participación en la controversia del sobrenatural como su curso *De gratia*³¹, revelan que para este teólogo el principio fundamental de la condición humana es la voluntad eficaz de Dios de comunicarse al ser humano (el llamado “existencial sobrenatural”), para lo cual Dios mismo crea la naturaleza como condición de posibilidad (*potentia oboedientialis*) de su autocomunicación³². El ser humano es como es –abierto por su transcendencia al infinito–, porque Dios ha querido llamarlo a participar de su vida divina. Ese llamado constituye a cada ser humano en su centro más íntimo. No hay así alguien que espere el llamado de Dios como si sólo fuera algo que está por venir: en su propio ser puede reconocer que él ya ha sido llamado por Dios, que quiere dársele y –al menos, en el modo de la oferta– ya se le ha dado.

En el curso *De Gratia*, Karl Rahner hace ver además que esa gracia que constituye al ser humano es *gratia Christi*, que nos llega por el Hijo, que lleva su sello y que, cuando actúa en nosotros, nos hace semejantes a él. Se establece así un puente para que la vocación pueda ser comprendida a la vez como

³¹ La introducción del curso, asumido de emergencia por Rahner al comenzar su docencia en la Universidad de Innsbruck, es reveladora de los acentos que el nuevo profesor quería poner. La voluntad salvífica universal de Dios es la primera tesis y puerta de entrada al tratado: la gracia es la ayuda de Dios al ser humano para salvarlo. La desigualdad de la gracia –que Rahner adelanta como segunda tesis– señala el carácter personalísimo de la gracia, es decir, del amor divino para con cada persona. La tercera tesis afirma el carácter crístico y eclesial (es decir, sacramental) de la gracia. Cf. K. RAHNER, “De gratia Christi/Über die Gnade Christi”, en *SW 5/1*, 239-491, 246-311.

³² La naturaleza se comprende –así como un concepto residual– pues no somos capaces de contemplarla aisladamente, ya que en nuestra experiencia solo la conocemos en tanto que abrazada e impregnada por la gracia. Cf. K. RAHNER, *Escritos de teología I* (Taurus, Madrid ³1967) 327-350.

seguimiento de Cristo y constitución de la identidad personal. Puesto que es gracia de Cristo, lleva en ella también la dinámica sacramental de la Encarnación: quiere hacerse carne, volverse concreta en la vida de la persona³³.

Es interesante notar aquí, por último, que Karl Rahner comprende la gracia como amor personalísimo de Dios por cada persona. Así interpreta el teólogo de Innsbruck la tesis de la desigualdad de la gracia³⁴: no se trata primeramente de que Dios agracie *más* a algunas personas que a otras, sino de que Dios ama a cada una con un amor *único* y hace de la persona así un sujeto único e irremplazable³⁵. Gracia divina e identidad personal están por tanto íntimamente vinculadas³⁶. Como veremos en el apartado siguiente, no obstante, en la constitución de la identidad personal junto con la gracia divina como amor personal de Dios, actúa también la libertad humana (también agraciada, claro), que responde a Dios mediante sus obras.

³³ Esa misma dinámica explica el carácter eclesial de la gracia. Esta conduce a la comunidad del Cuerpo de Cristo y es don orientado a ella, si bien es cierto que en determinadas situaciones ese carácter eclesial pueda no haberse actualizado (aún). Cf. K. RAHNER, "De gratia Christi", 310.

³⁴ La tesis, que normalmente se ubicaba en una posición posterior del tratado, solía abordar el problema de por qué la gracia divina en algunas personas es suficiente para obrar la salvación y en otras no. Véase el trato que hacen de esta tesis el profesor de Rahner en Valkenburg, Hermann Lange, y su antecesor en Innsbruck, Ludwig Lercher. Cf. H. LANGE, *De gratia. Tractatus dogmaticus* (Herder, Freiburg 1929) 225-256; L. LERCHER, "De gratia Christi", en *Institutiones theologiae dogmaticae III* (Rauch, Innsbruck 1934) 378-603, 483-497.

³⁵ Cf. K. RAHNER, "De gratia Christi", 273-275; véase también *Misión y gracia I*, 146s.

³⁶ Este carácter personal de la gracia tiene su correlato también en la trascendencia del espíritu humano, que Karl Rahner también describe como única para cada persona. Cf. K. RAHNER, *Lo dinámico*, 157.

2.2 “Solo la libertad crea lo definitivo”³⁷: Teología de la libertad y escatología

Tres elementos son relevantes para comprender la libertad humana según Karl Rahner. Lo primero es que esta no consiste solo, ni fundamentalmente, en elegir entre distintas alternativas –si bien la libertad de elección está incluida en ella–, sino en la capacidad de la persona de hacer algo desde sí misma³⁸. Mediante el ejercicio de su libertad en actos concretos (lo que Johannes Herzgsell llama libertad relativa al objeto), el ser humano se hace a sí mismo y define su identidad (libertad relativa al sujeto)³⁹. Esta disposición que hace la persona de sí misma es, en segundo lugar, toma de postura personal frente a Dios, siendo Dios por tanto no solo el fundamento, sino también el objeto último de la libertad⁴⁰. Finalmente, esta disposición que hace el sujeto de sí mismo ante Dios apunta a lo definitivo⁴¹: lo que la persona ha llegado a ser en vida es lo que define quién

³⁷ K. RAHNER, *La gracia como libertad* (Herder, Barcelona ²2008) 71. Cf. “Ursprünge der Freiheit”, en *SW* 22/2, 73-90, 75. El verbo en el texto alemán es *schaffen*, que puede significar crear, pero también conseguir o alcanzar una meta u objetivo.

³⁸ Cf. K. RAHNER, *Escritos I*, 397; *La gracia como libertad*, 51s., 71; *Oyente de la palabra*, 147s.; *De la necesidad y don de la oración*, 91s.; *Curso fundamental sobre la fe* (Herder, Barcelona ⁵1998) 58s.

³⁹ Cf. J. HERZGSELL, “Karl Rahners Theologie der Freiheit”, en H. SCHÖNDORF - A. RAFFELT (eds.), *Rahner Lecture 2018* (München - Freiburg 2018), en línea: <https://freidok.uni-freiburg.de/data/15817> (consulta: 7/5/2021), 42-51, 42-45.

⁴⁰ Cf. K. RAHNER, *La gracia como libertad*, 45, 70; *De la necesidad y don de la oración*, 126s.; véase también: J. HERZGSELL, “Karl Rahners Theologie der Freiheit”, 45; K. VECHTEL, *Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars* (Tyrolia, Innsbruck 2014) 83.

⁴¹ Cf. K. RAHNER, *La gracia como libertad*, 52s., 71s.; *De la necesidad y don de la oración*, 91; *El sacerdocio cristiano en su realización existencial* (Herder, Barcelona 1974) 52s.

será ella para siempre y, en este sentido, decide su participación o (auto)exclusión definitiva de la vida divina⁴².

Estos tres aspectos de la teología de la libertad de Rahner son fundamentales para una teología de la vocación. La constitución de la identidad personal se da, primero, por medio de los actos libres de la persona; ella se define a sí misma mediante sus acciones. Esa libertad ejercida por la persona en la constitución de su identidad es, en segundo lugar, respuesta personal a Dios, sea como apertura a la gracia ofrecida en el llamado a participar de la vida divina, sea como cierre egoísta del sujeto sobre sí mismo. Se visibiliza así el aspecto dialógico de la identidad personal: la libertad humana es libertad llamada y agraciada por Dios. Por último, la identidad personal libremente constituida en diálogo con Dios tiene validez definitiva, sea como salvación o como condenación, si bien entre ambas alternativas hay una radical asimetría, pues mientras la primera es realización plena del ser humano, la segunda es su fracaso y contradicción última⁴³. De ahí que hablara de la vocación como la tarea de vida en la que se realiza y recibe la salvación. La vocación e identidad personal es comprendida así, como una magnitud escatológica, cuyo pleno desarrollo solo se alcanza en la participación definitiva en la vida divina.

⁴² Estos tres aspectos pueden sintetizarse así: "En la concepción teológica la libertad es [...] libertad desde Dios y hacia Dios (como su «tú» y como «horizonte» de todo otro «tú»). Y en medio de eso es disposición total del yo sobre sí mismo de cara a lo definitivo; es disposición sobre sí mismo con capacidad dialogística y está llamada a la realidad definitiva de un amor decidido" (K. RAHNER, "Libertad. iii. Aspecto teológico", en *Sacramentum Mundi*, vol. 4 [Herder, Barcelona 21977] 311-314, 314).

⁴³ Cf. K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico*, 342; K. RAHNER, "Infierno", en *Sacramentum Mundi*, vol. 3 (Herder, Barcelona 21976) 903-907; "Escatología", en *Sacramentum Mundi*, vol. 2 (Herder, Barcelona 21976) 653-663, 659.

Ahora bien, la libertad humana comprendida con estos tres aspectos está a su vez cualificada o adjetivada por tres relaciones: ella es (i) libertad *finita* y no absoluta, es decir, situada en un contexto que al mismo tiempo la posibilita y limita; es (ii) libertad *herida* por el pecado y sus consecuencias; y es (iii) libertad *agraciada* por Dios para cumplir su fin último.

Respecto a la finitud de la libertad, Rahner hace ver que el ser humano, en tanto espíritu en el mundo, solo puede actualizar su libertad en relación con este mundo y en decisiones concretas⁴⁴. En este sentido, la determinación del contexto posibilita la libertad. Con todo, el ser humano también experimenta su contexto como limitación, que reduce su campo de libertad. La persona se experimenta incluso a sí misma en muchos sentidos como el producto de aquello que ella no es⁴⁵. Existe en su vida el destino o fortuna (*Schicksal*) y aquello que acaece a alguien sin haberlo buscado ni querido. Esta dimensión de lo pasivo parece poner en cuestión lo que Rahner ha dicho sobre la libertad como capacidad del ser humano de disponer de sí mismo, sobre todo porque este en muchos casos no es capaz de distinguir adecuadamente qué es lo que debe atribuir al destino y qué a su propia determinación. Sin embargo, el teólogo de Innsbruck piensa que el ser humano tiene, en cierto modo, la capacidad de recoger mediante su libertad todo lo que le sobreviene y apropiarse de ello: él podría asumirlo libremente como lo dado de su existencia (y no, por el contrario, negarse rebeldemente a aceptarlo). Puesto que la libertad es “la posibilidad de convertir lo extraño en algo propio”⁴⁶, ella es capaz de envolver como

⁴⁴ La libertad humana se objetiva siempre en un material ajeno a ella y especialmente de cara a un tú distinto de ella misma. Cf. K. RAHNER, *La gracia como libertad*, 64s., 95-97.

⁴⁵ Cf. K. RAHNER, *La gracia como libertad*, 110-112.

⁴⁶ K. RAHNER, *La gracia como libertad*, 96.

desde un nivel superior la limitación y determinación de la propia existencia.

El carácter finito y mundano de la libertad humana implica también que la identidad y vocación de la persona solo se desarrolle progresivamente y permanezca abierta, en último término, hasta la muerte⁴⁷. Rahner considera aquí la posibilidad de que la integración de la totalidad de la persona en su opción fundamental se realice, incluso, en una instancia postmortal (o bien *en* la muerte, según la comprensión temporal que se prefiera)⁴⁸. La finitud de la libertad humana tiene, por último, implicancias gnoseológicas respecto a la propia vocación: si bien la persona puede tener ciertos conocimientos acerca de su identidad y vocación (como lo presupone, por ejemplo, la práctica del discernimiento de espíritus), en el *status viatoris* ella no puede saber acerca de estas con certeza absoluta. Rahner comenta, comparando con el análisis propio de la observación científica, que el observador no puede observarse a sí mismo adecuadamente. De hecho, precisamente al intentar hacerlo,

⁴⁷ No es posible aquí detenernos en la teología de la muerte de Karl Rahner. Sería necesario considerar que la muerte es para él, el cierre definitivo del ejercicio de la libertad que constituye a la persona como tal. También, que en la muerte se alcanza y a la vez se revela el fruto de la vida vivida, lo que se ha llegado a ser en ella. Por último, que la muerte lleva consigo la tensión de ser el escándalo de lo que no debiera ser (puesto que, tal como experimentamos la muerte en el orden postlapsario, ella es producto del pecado) y de ser potencial participación en la muerte fecunda de Cristo. En este último sentido, la muerte es finalidad y eje orientador de la vida humana en tanto que abandono último de sí mismo (expresión típica de Rahner para el amor como morir a sí mismo). Cf. K. RAHNER, "Exkurs: Zur Theologie des Todes", en SW 9, 348-392.

⁴⁸ Cf. K. RAHNER, *Escritos I*, 381-419; "Fegfeuer (Lexikon für Theologie und Kirche)", en SW 17/1, 226-230; K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico*, 602-604.

modifica el fenómeno que quiere observar⁴⁹. Se puede hablar aquí de una reserva escatológica personal que, aunque no hace estéril todo intento de conocimiento de la propia vocación, sí lo relativiza. Lo que le cabe al ser humano es, pues, discernir, actuar de buena fe y confiar en Dios. Pero, en último término, es Dios –en el encuentro definitivo de la persona con él– el *intérprete*⁵⁰ de la biografía personal. Como en el encuentro de los discípulos de Emaús, es Cristo Resucitado quien devela el sentido último de lo acontecido y realizado en la vida de la persona.

La libertad humana está, en segundo lugar, cualificada por su relación con el pecado. Rahner presenta el pecado original o la posibilidad de pecar como un “existencial permanente”⁵¹ del ser humano, opuesto dialécticamente a la voluntad salvífica universal de Dios que obra por la gracia, si bien señalando la profunda asimetría entre ambas magnitudes⁵². El pecado original restringe la libertad del ser humano, resistiendo a la realización del fin último de la libertad de la persona en el amor a Dios y al prójimo. Como dice Pablo, el ser humano constata en su experiencia que no hace el bien que quiere (cf. Rm 7,19). La concupiscencia, en cuanto consecuencia del pecado original, es comprendida por él como una resistencia de la naturaleza humana a su libertad, de manera que la persona solo puede ir definiéndose parcial y progresivamente a sí misma (sea esto para

⁴⁹ Cf. K. RAHNER, *De la necesidad y don de la oración*, 120-122; “Können wir noch heilig werden?”, en *SW 20*, 66-73, 71s.

⁵⁰ Se dice aquí intérprete en el sentido de quien da significado a la vida y no en el sentido musical del término como quien ha ejecutado una pieza. En ese último sentido y por la relevancia que Rahner da a la libertad humana, habría que decir que la persona misma es el intérprete (musicalmente hablando) de su vida.

⁵¹ K. RAHNER, “Pecado original”, en *Sacramentum Mundi*, vol. 5 (Herder, Barcelona 2^a1977) 328-341, 328.

⁵² Cf. K. RAHNER, “Pecado original (SM)”, 332-333.

bien o para mal)⁵³. Así, también en la constitución de su identidad por medio de sus actos o en el seguimiento de su vocación, la persona experimentará una y otra vez la incapacidad de una entrega absoluta, de una vez y para siempre, en un determinado sentido. Se puede comprender desde aquí, pues, la experiencia de no estar a la altura de la vocación a la que se reconoce llamada⁵⁴. La presencia del pecado en la existencia humana limita por último la libertad, en tanto que distorsiona el juicio del ser humano sobre sus propios actos: una conciencia tranquila puede ser el signo de la profundidad del propio pecado, de modo que la persona ya ni siquiera es capaz de reconocerlo como tal⁵⁵. El discernimiento de la propia vocación requiere, pues, de elementos que permitan verificar el juicio primero de la persona.

La libertad humana está cualificada, en tercer lugar, por la gracia divina. Si bien por motivos expositivos la presentamos al final, es esta, en realidad, la relación fundante de la libertad humana. Por su gracia, Dios llama al ser humano a participar de su vida divina. Pero es la gracia también la que da a la libertad humana la capacidad y la realización de la respuesta positiva a

⁵³ Cf. K. RAHNER, *Escritos I*, 410.

⁵⁴ Por ello, la persona debiera tener una cierta tolerancia respecto a su capacidad para cumplir perfectamente las expectativas en relación con su propia vocación. La humildad, la perseverancia y la confianza en Dios que hacen fecunda la vida de una persona, aun con las limitaciones y pecado de esta, son pues necesarias para la vivencia de una vocación. Hay, por supuesto, formas de incoherencia con la vocación a la que una persona se siente llamada que no deben ser toleradas y que, más bien, habrían de cuestionar si esa es efectivamente su vocación. Para este discernimiento será necesaria en muchos casos la mirada externa, pues precisamente el pecado nubla el juicio de la persona. Esto es tanto más necesario, cuando una vocación conlleva un oficio ministerial en la Iglesia o responsabilidades mayores en la sociedad.

⁵⁵ Cf. K. RAHNER, *De la necesidad y don de la oración*, 107.

tal llamado⁵⁶. La gracia libera a la libertad para que el ser humano salga de sí mismo y se entregue a Dios y a su prójimo, pues es el amor el acto más alto y propio de la libertad humana. Respecto a esta relación de gracia y libertad, y sin duda considerando los resultados de la controversia *De Auxiliis*, Rahner busca evitar una comprensión que asigne determinadas actividades a la gracia y otras a la libertad⁵⁷. Más bien, la relación entre ambas es más originaria, la gracia actúa al interior de la libertad, *como* libertad:

La gracia de Dios, que en definitiva es él mismo, debe liberar la libertad para Dios, de manera que ella solo *así* pueda realizar su acto más propio, al que es llamada (recibir a Dios de Dios mediante Dios) [...] Por todo ello, la doctrina teológica sobre la libertad es una proclamación de la gracia de Dios, y la libertad “natural” del ser humano, en potencia y en acto, no es otra cosa que el presupuesto que Dios mismo crea para tener a aquél a quien él pueda donarse en amor⁵⁸.

Esta comprensión de la gracia actuando al interior de la libertad humana desactiva, en cierto modo, la problemática de la comprensión de la vocación como exclusiva autoconstrucción del sujeto o como mera obediencia a un llamado externo. Esto es posible no solo porque se comprende la gracia actuando en lo más íntimo del ser humano, sino también porque se considera al ser humano como orientado radicalmente a la transcendencia, es

⁵⁶ Cf. K. RAHNER, *La gracia como libertad*, 108; “Libertad III (SM)”, 314; “Gracia. B) Naturaleza de la gracia. III. Exposición teológica”, en *Sacramentum Mundi*, vol. 3 (Herder, Barcelona 21976) 319-334, 330; “Gracia. C) Gracia y libertad”, en *Sacramentum Mundi*, vol. 3 (Herder, Barcelona 21976) 334-340, 334.

⁵⁷ Cf. K. RAHNER, “Gracia y libertad (SM)”, 39s.

⁵⁸ K. RAHNER, *La gracia como libertad*, 73; corregida según “Ursprünge der Freiheit”, 75s. Ya en 1936 Rahner escribía también que Dios no era uno que tenía que esperar temblando a la respuesta del ser humano. Dios le sale al encuentro no al ser humano ya constituido, sino que está con él, cognoscente y actuante en ese constituirse del ser humano a sí mismo (*beim Fertigwerden*). Cf. K. RAHNER, *Escritos de teología III* (Taurus, Madrid 1961) 299s.

decir, como *ex-céntrico* a sí mismo y vuelto a un Otro, preservando así la dimensión dialógica de la vocación. Y es que, como Rahner señala en diversos textos, la densidad propia de la creatura y su dependencia de Dios crecen en igual medida y no en proporción inversa⁵⁹.

2.3 “Nuestra vida sobrenatural es la prolongación y la explicación de la vida de Cristo”⁶⁰: *Cristología*

El aspecto cristológico de la vocación en la teología de Karl Rahner debe abordarse desde dos perspectivas complementarias. De una parte, y como ya se señaló en la teología de la gracia, toda persona está marcada íntimamente por Cristo, pues toda gracia es *gratia Christi*. Esto puede profundizarse a la luz de la teología de la encarnación. Para Rahner, al decir que la Palabra se ha encarnado no debe presuponerse una concepción fija anterior de lo humano, sino comprender lo humano a partir de la voluntad de Dios de la encarnación:

Cuando Dios se abandona a *sí mismo*, aparece el hombre [ser humano], que, precisamente por eso, es desde el linde de la nada (de lo material) la pura apertura para Dios. Cuando Dios se dice a sí mismo hacia afuera de sí mismo, hacia el vacío de lo no-divino, cuando hace teología fuera de sí mismo, lo que resulta entonces no es otra cosa que la antropología que él hace aparecer como su propi[a] autoexpresión en la encarnación, y la antropología no es para esta teología un vocabulario previamente dado, sino lo que de ella misma brota⁶¹.

El ser humano, hecho a imagen de la Palabra que había de encarnarse, se realiza a sí mismo cuando se configura con la

⁵⁹ Cf. por ejemplo: K. RAHNER, “Gracia y libertad (SM)”, 335.

⁶⁰ K. RAHNER, “De gratia Christi”, 304.

⁶¹ K. RAHNER, *Escritos III*, 44. Cf. *Escritos de teología IV* (Taurus, Madrid 1964), 153; *Escritos I*, 205.

Palabra encarnada. De ahí que no haya oposición entre identificación con Cristo y constitución de la propia identidad personal: seguir a Cristo no significa *volverse otro* para el ser humano, sino un llegar a lo más hondo de sí⁶².

Esta perspectiva trascendental-antropológica debe complementarse, no obstante, con otra categorial-existencial, que comienza desde la centralidad del “Jesús de Nazareth concreto de la historia”⁶³ y desde la relación personal del cristiano o la cristiana con Jesús. Para Rahner, “el cristiano puede y debe empezar aceptando de manera serena y animosa la «cristología» que ya practica en su vida”⁶⁴. Se trata aquí de una cristología que comience del “Jesús de la fe cristiana normal”⁶⁵, puesto que “la fe precede a la teología”⁶⁶. Así puede tener una verdadera relación personal con Jesús que trasciende la distancia de tiempo y espacio entre su vida terrena y la nuestra⁶⁷: “Es posible realmente amar a Jesús”⁶⁸ y reconocerse personalmente amado por él⁶⁹.

⁶² Este es el punto donde podría comenzar una *pneumatología de la vocación*, que aquí no podemos desarrollar. Puesto que la gracia es primeramente gracia increada, ella es inhabitación de Dios en el ser humano, es decir, Espíritu Santo. Y es al mismo tiempo gracia de Cristo, que es quien da el Espíritu Santo de parte del Padre. El fruto de la acción del Espíritu en el ser humano es, justamente, la configuración con Cristo: hacer a la persona *cristoforme*.

⁶³ K. RAHNER, “Christologie heute”, en *SW 30*, 330-336, 332.

⁶⁴ K. RAHNER, “Jesucristo. B) Reflexiones de la teología fundamental. C) Exposición dogmática”, en *Sacramentum Mundi*, vol. 4 (Herder, Barcelona 1977) 34-72, 37.

⁶⁵ K. RAHNER, *Amar a Jesús. Amar al hermano* (Sal Terrae, Santander 1983) 25.

⁶⁶ K. RAHNER, *Curso fundamental*, 244.

⁶⁷ Cf. K. RAHNER, *Oyente de la palabra*, 230.

⁶⁸ K. RAHNER, *Amar a Jesús. Amar al hermano*, 23.

⁶⁹ Cf. K. RAHNER, “Was heißt heute an Jesus Christus glauben?”, en *SW 30*, 293-304, 303.

Rahner señala la pertenencia a la Iglesia y los sacramentos como los medios por los que los cristianos y cristianas participan de la vida de Jesucristo. En su oración a Cristo en el Huerto de los Olivos, dice:

Tú vives en nosotros. Vives en nosotros por tu Espíritu Santo, que nos unge y consagra, incorporándonos por el bautismo a tu Cuerpo Místico: la Iglesia. [...] Nuestra vida es una continuación de la tuya. Cuando nos bautizamos comenzó un capítulo nuevo de tu vida: nuestro bautismo es una página de tu biografía. Sí, nos tenemos que conformar a tu imagen, primogénito entre muchos hermanos, nos debemos revestir de ti. Desde el momento en que vives en nosotros debes tomar cada vez una forma más precisa⁷⁰.

El teólogo recoge así la idea paulina (cf. Ga 2,19-20; Col 1,24) de que en los cristianos y cristianas Jesucristo extiende su vida⁷¹, así como también su pasión y muerte:

Debes tomar forma en nosotros, inevitablemente, también como el Crucificado [...] Yo no podría ser tu discípulo, si tu cruz no recayera también sobre mí; si tu pasión nunca fuera también mi suerte, tendría que concluir que tu Espíritu, la norma de tu vida terrena, no habita ni obra en mí⁷².

Junto a la Iglesia y los sacramentos, Rahner muestra esta relación personal vehiculada también por la lectura de la Escritura y la oración:

Leemos su biografía, que no es la biografía de algo que ya fue, porque esta biografía se ha hecho definitividad en su resurrección. Leemos en las Sagradas Escrituras, lo mismo que

⁷⁰ K. RAHNER, *Oraciones de vida* (Publicaciones Claretianas, Madrid 1986) 88-89; para el aspecto eucarístico véase "Eucaristía y pasión", en *Escritos III*, 185-195.

⁷¹ Cf. K. RAHNER, "De gratia Christi", 304.

⁷² K. RAHNER, *Oraciones de vida*, 90; traducción corregida según: "Heilige Stunde und Passionsandacht", en *SW 7*, 190-207, 198.

cuando dos amantes se miran el uno al otro y viven juntos su vivir cotidiano⁷³.

Es fácil reconocer aquí la oración de contemplación ignaciana. En esta relación orante con Jesús se da un diálogo personal: “Dejamos que él, realmente, diga algo a nuestra vida: algo que, de lo contrario, no sabríamos”⁷⁴. En tal diálogo se descubre que el seguimiento (*Nachfolge*) de Jesús no es su mera imitación (*Nachahmen*), que no se trata de “copiar lo más literalmente posible la vida de Jesús”⁷⁵, sino de hacer propia su norma de vida –su “amor de cruz”⁷⁶– y dejar hacer nuestro corazón semejante al suyo⁷⁷, para que desde ahí surjan los “seguimientos particulares [...] que el Espíritu de Dios otorga diversos a cada persona, como él quiere”⁷⁸.

La vocación personal como seguimiento particular de Jesús es así prolongación de la vocación de Cristo mismo, pero que varía según los distintos contextos y personas:

Nosotros vivimos en otras situaciones históricas que Jesús, tenemos una tarea distinta, incluso única, que él en su existencia también históricamente condicionada y acotada no tuvo; él y nosotros formamos juntos el Cristo uno de la una y única historia total de la salvación, en la cual nosotros –no obstante toda dependencia decisiva de él y de su existencia histórica– no reproducimos, sino que completamos su realidad histórica particular (como dice Pablo) hacia el Cristo uno en cabeza y

⁷³ K. RAHNER, *Amar a Jesús. Amar al hermano*, 24; cf. *Curso fundamental*, 357-363; “Was heißt heute an Jesus Christus glauben?”, 303.

⁷⁴ K. RAHNER, *Amar a Jesús. Amar al hermano*, 24; cf. K. RAHNER, *Meditaciones sobre los ejercicios de san Ignacio* (Herder, Barcelona 42014) 146s.

⁷⁵ K. RAHNER, *Meditaciones*, 137; cf. “Einübung priesterlicher Existenz”, en *SW* 13, 269-437, 390.

⁷⁶ Cf. K. RAHNER, “Einübung priesterlicher Existenz”, 391.

⁷⁷ Cf. K. RAHNER, *Palabras al silencio*, 30.

⁷⁸ K. RAHNER, “Nachfolge des Gekreuzigten”, en *SW* 29, 243-254, 247.

miembros, que es idéntico con la humanidad redimida completa que está salvada en Dios y que Dios mismo guarda⁷⁹.

Este seguimiento particular al que es llamado una persona no se deduce de normas generales, sino solo desde la relación amorosa con Jesús, puesto que “solo el amor, y no la razón diferenciadora, puede decirnos en qué ha de consistir su imitación cuando se ha emprendido su seguimiento”⁸⁰. La vocación es así el modo personalísimo de seguimiento de Jesús, adecuado para cada persona en su particularidad⁸¹.

Es importante notar aquí que estas dos perspectivas –la trascendental-antropológica y la categorial-existencial– en último término se encuentran: la experiencia del encuentro orante con Jesús “apela al «cristianismo» interior (*innere «Christlichkeit»*) o forma crística (*Christusförmigkeit*) del ser humano y esto conduce a su vez al encuentro con el acontecimiento Cristo que históricamente le viene de fuera”⁸². Así, se da una “coincidencia última” entre la “mistagogía de la propia humanidad” y el “cristianismo interior”⁸³. El llamado divino que la persona escucha en la vida de Cristo y en su ser más profundo resuenan armónicos. Como señala Rahner al dar Ejercicios:

El llamamiento no nos llega, en primera y última instancia, en palabras venidas de fuera y que nos empujan por un camino no conforme a nuestro ser, sino que es, en definitiva, el despliegue

⁷⁹ K. RAHNER, “Nachfolge des Gekreuzigten”, 244.

⁸⁰ K. RAHNER, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy* (Sal Terrae, Bilbao 1990) 17.

⁸¹ Este énfasis en lo personal lo pone Rahner también al hablar de la santidad. Cf. K. RAHNER, *Escritos III*, 121; K. RAHNER, *Tengo un problema. Karl Rahner responde a los jóvenes* (Sal Terrae, Santander 21985) 62-65.

⁸² K. RAHNER, “Vorwort zu Harvey D. Egan: *The Spiritual Exercises and the Ignatian mystical horizon*. 1976”, en SW 25, 237-243, 241.

⁸³ K. RAHNER, “Vorwort zu Egan's *The Spiritual Exercises*”, 241.

necesario de lo que ya somos en nosotros mismos: los destinados, por virtud de nuestra más íntima esencia, a la vida con Cristo⁸⁴.

Al final de esta sección, es necesario apuntar que Karl Rahner guarda una consideración para quienes no han conocido a Jesús o no lo reconocen como Señor: Jesús puede también ser “amado anónimamente”⁸⁵. Y es que:

allí donde el amor puede prescindir realmente, con seguridad definitiva y absoluta, de todas las reservas; allí donde el amor puede vivir realmente hasta el fin su esencia más auténtica y original como entrega incondicional a la otra persona; allí –en el fondo– se ama también a Jesús como tal, aun en el caso de que el amante no conozca todavía ese Nombre bendito⁸⁶.

Quien ama sin barreras, realiza el mismo acto existencial de Jesús, acto que solo es posible por su gracia, y se identifica así –aún sin saberlo– con él.

2.4 La Iglesia como la “comunidad de los interpelados por Dios, de los oyentes y creyentes”⁸⁷: *Eclesiología*

El aspecto eclesial de la vocación debe considerarse en estrecho vínculo con el apartado anterior, pues para Karl Rahner

⁸⁴ K. RAHNER, *Meditaciones*, 136; traducción corregida según: “Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch”, en *SW 13*, 35-265, 119.

⁸⁵ K. RAHNER, *Amar a Jesús. Amar al hermano*, 58.

⁸⁶ K. RAHNER, *Amar a Jesús. Amar al hermano*, 60-61. En su artículo para *Sacramentum Mundi* y en el *Curso fundamental de la fe*, Rahner había caracterizado la “cristología en búsqueda” por medio de tres elementos: el amor absoluto al prójimo, la disposición para la muerte y la esperanza en el futuro. Cf. K. RAHNER, “Jesucristo (SM)”, 38-41; *Curso fundamental*, 345-348. Los tres elementos responden ya a realizaciones radicales de la transcendentalidad del ser humano. Hacia el final de su vida, en el texto citado, Rahner cree poder sintetizar estos tres elementos en el primero de ellos.

⁸⁷ K. RAHNER, *Escritos de teología V* (Taurus, Madrid 1964) 382; traducción mía según “Dogmatische Randbemerkungen zur „Kirchenfrömmigkeit“”, en *SW 10*, 497-519, 503. Para la *elesiología* de Karl Rahner véase W. SCHMOLLY,

la Iglesia es una “realidad crística” (*Christuswirklichkeit*)⁸⁸. Si ya su tesis doctoral abordaba su origen *e latere Christi*, es al inicio de su curso de gracia donde la describe como *perennitas Christi*, como “la permanencia de Cristo a lo largo de toda la historia del género humano hasta el fin de los tiempos”⁸⁹. La Iglesia recibe de Cristo su estructura sacramental, pues constituye “junto con Cristo y en tanto que su Cuerpo el gran sacramento uno de la gracia”⁹⁰. Esta concepción sacramental será relevante, pues permitirá a Rahner articular diversas polaridades: la relación y la distancia entre el signo (la Iglesia) y lo significado (la gracia, la voluntad salvífica divina, el reino)⁹¹, entre lo actual y lo escatológico⁹², entre el pecado y la santidad en la Iglesia⁹³, entre institución y carisma⁹⁴, entre la realidad visiblemente organizada de la institución y sus fronteras ilimitadas⁹⁵.

Eschatologische Hoffnung in Geschichte. Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug (Tyrolia, Innsbruck 2001).

⁸⁸ K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico*, 322; cf. K. RAHNER - H. VORGRIMLER, “Kirche (Kleines Theologisches Wörterbuch)”, en SW 17/1, 661-666, 665.

⁸⁹ K. RAHNER, “De gratia Christi”, 306; cf. *La Iglesia y los sacramentos* (Herder, Barcelona 1964) 19.

⁹⁰ K. RAHNER, “De gratia Christi”, 294.

⁹¹ Cf. K. RAHNER, “Handbuch der Pastoraltheologie”, 64; *La Iglesia y los sacramentos*, 19-20.

⁹² Cf. K. RAHNER, “Handbuch der Pastoraltheologie”, 68-70.

⁹³ Cf. “La Iglesia de los Santos”, en K. RAHNER, *Escritos III*, 109-123; “Iglesia de los pecadores”, en K. RAHNER, *Escritos de teología VI* (Cristiandad, Madrid 2007) 271-286.

⁹⁴ Cf. K. RAHNER, “Handbuch der Pastoraltheologie”, 75-79.

⁹⁵ Cf. K. RAHNER, *Escritos V*, 535; “Iglesia, Miembros de la”, en *Sacramentum Mundi*, vol. 3 (Herder, Barcelona 1976) 670-676, 672; *Escritos de teología VI* (Taurus, Madrid 1969) 535-544; “Kirche außerhalb der Kirche”, en SW 22/2, 283.

Desde esta comprensión, el teólogo alemán se ocupó particularmente del lugar del individuo en la Iglesia⁹⁶. Como se ha señalado, propone una personalización de la vida de fe de cada individuo, pues precisamente en tiempos de secularización es necesario evitar una “eclesialización”⁹⁷ totalitaria de la persona. Existe y debe existir en la Iglesia una “esfera de lo privado”⁹⁸, en que cada cristiano y cristiana puedan buscar y realizar su propio ser cristianos en diálogo personal con Dios. Este es el espacio del “obrar carismático”⁹⁹, es decir, de la acción del Espíritu Santo que regala a la Iglesia dones particulares, carismas grandes y pequeños. Y es que para Rahner “no existe ningún justificado en la Iglesia que no tenga en algún grado y en alguna forma tal don carismático”¹⁰⁰.

Así pues, las vocaciones particulares no pueden comprenderse como un fenómeno excepcional ni como un mal menor que la Iglesia jerárquica debe solo tolerar. Lo carismático es para la institución un principio tan fundamental como su visibilidad

⁹⁶ Cf. K. RAHNER, *Peligros*, 19-59; *Lo dinámico*, 46-181; *Escritos II*, 95-114; “Das freie Wort in der Kirche – Die Chancen des Christentums”, en *SW 10*, 143-183; *Misión y gracia I*, 133-186; *Escritos VI*, 463-476.

⁹⁷ Cf. K. RAHNER, *Peligros*, 24. El llamado de Rahner a la personalización de la vida de fe de cada creyente se hace tanto más urgente, cuanto se han ido acentuando los procesos de secularización desde los tiempos del teólogo alemán a nuestros días. Hay que considerar, eso sí, las características propias de los procesos de secularización de cada contexto: las distintas regiones de Latinoamérica muestran diferencias significativas entre sí, la secularización austriaca es distinta a la española, la francesa o la estadounidense, etc. Por otra parte, tampoco debe confundirse el llamado a esta personalización de la vida de fe con el aislamiento. Como ha destacado especialmente la tradición latinoamericana, la vocación cristiana es siempre una vocación a caminar con otros y otras.

⁹⁸ K. RAHNER, *Peligros*, 40.

⁹⁹ K. RAHNER, *Peligros*, 54; cf. *Lo dinámico*, 46-92.

¹⁰⁰ K. RAHNER, “Handbuch der Pastoraltheologie”, 77.

jerárquica¹⁰¹. Las vocaciones particulares son una contribución única al ser y realización de la Iglesia. Por ello, en tanto institución debe ayudar a cada cristiano a encontrar y vivir su vocación. Esto lo hace, ciertamente, al predicar el Evangelio, celebrar la liturgia, ejercitar el servicio al prójimo y vivir comunitariamente. Pero es fundamental también el acompañamiento y orientación que personas competentes puedan ofrecer a otros en su búsqueda vocacional¹⁰². Con todo, en último término, el individuo no puede descargar su decisión en la Iglesia ni esta pretender reemplazarlo en ella:

La Iglesia dice naturalmente: Sé un individuo ante Dios. Pero no puede decir exactamente al hombre [a cada ser humano] –y lo que aquí importa es, en efecto, la exactitud, la precisión– qué es él y qué tiene que hacer para ser ese individuo¹⁰³.

Si bien las vocaciones particulares se ordenan al bien de la Iglesia y esta se realiza en ellas, es posible que surjan conflictos entre lo que el individuo interpreta como su vocación y lo que la comunidad eclesial juzga sobre ella. Rahner estima que en la institución existe un dualismo entre ministerio jerárquico y carisma; tal dualismo es querido por Dios y de carácter no suprimible¹⁰⁴. Puesto que ambos proceden de Dios, es posible que su voluntad se encuentre y realice mediante la tensión y el diálogo. Esto resulta, si es que se tiene presente que “nadie forma por sí solo el todo ni nadie tiene todas las funciones”¹⁰⁵ y si el

¹⁰¹ Cf. K. RAHNER, *Lo dinámico*, 57.

¹⁰² Cf. K. RAHNER, *Peligros*, 53s.

¹⁰³ K. RAHNER, *Peligros*, 48. No obstante, la Iglesia debe decir una palabra cuando el individuo reclama una autoridad o posición de representación eclesial como propias de su vocación (p. ej., a través del ministerio sacerdotal o en la fundación de una forma de vida consagrada). No podemos profundizar aquí en este caso.

¹⁰⁴ Cf. K. RAHNER, *Lo dinámico*, 78.

¹⁰⁵ K. RAHNER, *Lo dinámico*, 81.

principio rector en la relación entre los polos es “el amor, que deja al distinto ser distinto, aunque no se le «comprenda»”¹⁰⁶. La autoridad eclesial habrá de aceptar que no todas las inspiraciones del Espíritu corren por canales oficiales, mientras que el carismático deberá estar dispuesto a asumir con sobriedad y con sentido eclesial el sufrimiento al que a menudo están expuestos los profetas e innovadores¹⁰⁷. El dualismo entre carisma e institución, con todo, no debe absolutizarse. En la Nueva Alianza, no existe la mera institución ni tampoco el mero carisma: la autoridad en la Iglesia es asistida por el Espíritu en su oficio¹⁰⁸, mientras él o la bautizada con su carisma particular siempre tiene una dimensión institucional mediante la visibilidad de los sacramentos. La Iglesia es así siempre y en todos sus individuos “institución pneumática”¹⁰⁹.

Tal como la relación con Cristo puede realizarse en forma no temática, también existe para Rahner lo carismático más allá de las fronteras de la Iglesia visible:

No tenemos el menor derecho de poner límites arbitrarios a la gracia fuera de la Iglesia y de calificar en cada caso a lo carismático sencillamente como privilegio exclusivo de la Iglesia¹¹⁰.

La gracia de Cristo abraza la humanidad completa. Los carismas “se descubren en todas partes”, pero a la vez “tienen en la Iglesia su patria y su existencia histórica más intensa”¹¹¹. Así pues, se puede pensar en vocaciones fuera de los límites de la

¹⁰⁶ K. RAHNER, *Lo dinámico*, 81; traducción corregida según “Das Dynamische in der Kirche”, en *SW 10*, 322-420, 363.

¹⁰⁷ Cf. K. RAHNER, *Lo dinámico*, 85-90.

¹⁰⁸ Cf. K. RAHNER, *Lo dinámico*, 47-52.

¹⁰⁹ K. RAHNER, “Handbuch der Pastoraltheologie”, 78.

¹¹⁰ K. RAHNER, *Lo dinámico*, 70.

¹¹¹ K. RAHNER, *Lo dinámico*, 75; traducción corregida según “Das Dynamische in der Kirche”, 359.

institución, ordenadas a ella de una manera por Dios conocida, pero que en la Iglesia peregrinante no llegan a su actualización completa. Tales vocaciones no deben en absoluto pensarse como vocaciones no vividas, sino al contrario: la gracia de Cristo lleva consigo siempre la dinámica encarnatoria, por lo que esas vocaciones se convertirán en obras concretas –por usar los rasgos que Rahner enfatiza– en amor al prójimo, renuncia a sí mismo y esperanza en el futuro. Estas vocaciones tendrán también la dinámica proexistente hacia una comunidad y, quizás, reciban también de una comunidad las ayudas para buscar y vivir su llamado. Se podría decir, así, que estas vocaciones llevan en sí *elementa ecclesiae*, signos de la “Iglesia latente”¹¹² en ellas.

3. CONCLUSIÓN Y PERSPECTIVAS ABIERTAS

Como se ha visto, Karl Rahner se dedicó directamente al tema de la vocación en contadas ocasiones. El recorrido por diversas áreas de su obra teológica muestra, no obstante, que esta es pertinente y fecunda para abordar el tema en sus diversos aspectos: podríamos decir así que su obra se muestra *capax vocationis*.

Ella hace visible el fundamento antropológico de toda vocación en la trascendencia fundamental del ser humano. Esta referencialidad a Dios está impregnada y constituida desde el comienzo por la gracia de Cristo en orden a la voluntad salvífica universal de Dios. Aquí está el fundamento de una comprensión de la vocación que abarca a toda persona, sea o no creyente, como se verifica en los aspectos cristológicos y eclesiológicos. El ser humano recibe y, a la vez, realiza su vocación mediante sus decisiones: él se hace a sí mismo en diálogo con Dios y toma así postura frente a él. Lo que la persona hace con su libertad (¡libertad agraciada!) tiene valor eterno. La

¹¹² K. RAHNER, “Kirche außerhalb der Kirche”, 283.

Palabra de Dios encarnada es punto de referencia fundamental para la vocación de cada persona, tanto por ser el *tipo* que constituye al ser humano en su interior desde la creación, como en cuanto llamado al seguimiento de Jesús, que le viene como de fuera a la persona. Tal como la referencialidad de cada persona a Dios, también la llamada al seguimiento de Jesús tiene carácter particular. La Iglesia, como comunidad de los llamados y llamadas en Cristo, debe ser el lugar de las vocaciones, donde se las promueve, acompaña y fortalece. Los conflictos que pueden surgir entre el individuo y la comunidad o bien entre el carisma y la institución deben resolverse en la lógica del amor y teniendo presente que ambos polos son necesarios y queridos por Dios.

Al final de este esfuerzo por desarrollar una teología de la vocación en diálogo con Karl Rahner, es bueno apuntar brevemente a algunos aspectos que sería necesario profundizar o completar. Por una parte, sería necesario equilibrar la relevancia que da a la libertad de la persona en la constitución de su identidad, incorporando mayormente el rol de lo pasivo en la vida del ser humano. Mucho de lo que somos es producto de factores que no controlamos (herencia genética, contexto socio-cultural, acontecimientos, etc.). Pero esto no es sólo negativo: sobre todo, nos recibimos como personas del amor que otros nos han tenido. No es que Karl Rahner haya invisibilizado por completo este aspecto –como se ve en sus reflexiones sobre la libertad y el destino–, pero nos parece que se debiera ponderar mayormente el carácter responsivo de la libertad humana. Por otra parte, ha enfatizado el carácter carismático del individuo y advertido sobre el riesgo de un colectivismo eclesial. Una perspectiva de profundización sería abordar las experiencias vocacionales de una comunidad, por ejemplo, de un grupo de amigos, de una familia, una parroquia, una Iglesia local, etc. Es bueno considerar que la experiencia carismática por excelencia en la Escritura, Pentecostés, es una experiencia comunitaria. Con

razón, la Conferencia de Aparecida ha enfatizado que “la vocación al discipulado misionero es *con-vocación* a la comunión en su Iglesia”¹¹³.

Finalmente, habría que señalar que una profundización en la teología de la vocación sin duda tendría consecuencias para reflexionar sobre las vocaciones al ministerio ordenado y los requisitos para este, pero que el tema vocacional no debiera en ningún caso reducirse solo a esta pregunta. A toda persona, en cualquier forma de vida, le cabe preguntar como Ignacio de Loyola: “¿Dónde me queréis, Señor, llevar?”¹¹⁴.

¹¹³ CELAM, *Documento de Aparecida*, N° 156.

¹¹⁴ IGNACIO DE LOYOLA, “Diario espiritual”, en I. IPARRAGUIRRE - C. de DALMASES - M. RUIZ JURADO (eds.), *Obras de San Ignacio de Loyola* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997) 339-430, N° 113.